Begriff und Bedeutung der Weisheit im Buche der Proverbien.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Richard Pfeiffer
aus Betzenstein.

Tag der mündlichen Prüfung: 29. April 1896.

(Separatabdruck aus der gleichzeitig erschienenen Schrift desselben Verfassers „Die religiös-sittliche Weltanschauung im Buch der Sprüche". München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1896.)

35

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

§ 1.

Die geschichtliche Entwicklung des Chokmabegriffes in Proverbien.

Das Erste, wozu uns unser philologisches Gewissen verpflichtet, ist, dass wir das Wort חָכְמָה selbst genau in's Auge fassen und zusehen, welche Aufschlüsse daraus über das damit verbundene Gedankenbild entnommen werden können. Die beste Erklärung über die Wortbedeutung von חָכְמָה findet sich u. E. bei S. Schultens (de def. ling. hebr. p. 406 ff.). Darnach wäre das Wort durch soliditas, firma et densa compactio = *πυκνότης* wiederzugeben. Die Vergleichung mit der arab. *V*chkm und deren Derivaten lehrt, dass diese Bedeutung thatsächlich als die ursprüngliche anzusehen ist.[1]) Das gleiche Verständnis scheint R. Qimchi zu haben, wenn er zu 1. Reg. 3, 12 bemerkt: „Sapiens, inquiunt Rabbini nostri, ille est, qui stare facit doctrinam suam, quasi dicas, quod, quidquid docet, stabile est in corde ejus et paratum." Indem es nun das Gebiet des Erkennens ist, auf welches solche solide Tüchtigkeit insonder-

[1]) Prof. Abel in Erlangen machte mich darauf aufmerksam, dass diese ursprüngliche Bedeutung der *V* חכם auch für Ex. 1, 8 sich empfehlen dürfte. Statt Luthers „wir wollen sie mit Listen dämpfen" ergibt sich dann die Übersetzung „wir wollen uns fest gegen sie stellen"; diese Auffassung scheint mir auch deswegen den Vorzug zu verdienen, weil die Ex. 1, 11–22 berichteten Anordnungen Pharaos keine List, sondern einfach brutale Gewaltmassregeln waren.

heit bezogen wird, verbindet sich mit dem Worte חָכְמָה die Vorstellung einer gründlichen und eben darum auch stabilen geistigen Anschauung jeweils in Betrachtung genommener Erkennensobjekte. Stabil ist dieses Wissen im Gegensatz zu der alle Augenblicke die Meinung ändernden, niemals zu klarer Durchdringung der Gegenstände kommenden Thorheit, und solche Stabilität kann von einem die wirkliche Beschaffenheit des Gegenstandes erfasst habenden Wissen desswegen ausgesagt werden, weil dasselbe, sofern die erkenntnismässige Erfassung eines Dinges immer nur Eine sein kann, einer Abänderung nicht mehr unterliegt. Zusammenfassend dürfen wir also sagen: unter חָכְמָה ist dem Wortlaute nach zunächst eine solche geistige Habitualität zu verstehen, welche ein der realen Beschaffenheit irgendwelcher Erkennensobjekte entsprechendes Bild derselben als festen Geistesbesitz des erkennenden Subjektes gewonnen hat.

Unsere nächste Aufgabe ist nun, zu prüfen, inwieweit sich die Aussagen der Spruchdichter über die Weisheit mit dieser Worterklärung decken und inwieweit sie darüber hinauszugehen scheinen. Hier muss nun allerdings von vornherein zugestanden werden, dass in Prov. die Weisheit nicht überall in der gleichen Weise vorgestellt wird. Es ist in dieser Beziehung zwischen den älteren und den jüngeren Spruchweisen ein bemerkenswerter Unterschied vorhanden, der jedoch nirgend so tief wird, dass man irgendwie von einem Widerspruche der beiden Vorstellungsweisen zu reden ein Recht hätte. Eher könnte man sagen, dass sie sich zu einander verhalten wie Knospe und Blüte. Denn in all' den Aussagen über die Chokma, die in c. 1—9 sich finden, ist Nichts vorhanden, was nicht von dem Chokmabegriff der älteren Sammlungen seinen Ausgang genommen haben könnte; doch ist freilich der Fortschritt gegenüber der alten Anschauung oft so stark, die gewonnene Ver-

tiefung so bedeutsam, dass eine nur oberflächliche Betrachtung in der herrlichen Wunderblume der Weisheit, die im Garten der späteren Spruchdichter erblühte, die unscheinbare Knospe kaum wiedererkennen dürfte, welche der Baum der hebräischen Spruchdichtung zuerst in den beiden alten Sammlungen hervorgetrieben hat. Und doch ist es derselbe Stamm, auf dem beide gewachsen sind, nämlich eine auf dem Grunde lebendigen Jahveglaubens ruhende Reflexion über die beste und richtigste Art der Lebensführung.

Betrachten wir also diese Entwicklung des Chokmabegriffes, wie sie aus der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Spruchsammlungen noch jetzt unschwer erkennbar ist.

Was zuerst in's Auge fällt, ist die Thatsache, dass die Weisheit in den jüngeren Sammlungen mit einer gewissen Selbständigkeit auftritt, die nicht selten zur Persönlichkeit wird (1, 20—33; 8, 12—36; 9, 1 f. 11; 23, 26), während sie in den älteren Sammlungen stets nur als Eigenschaft erscheint. Damit ist auch bereits der weitere Unterschied gegeben, dass die Weisheit in cap. 1—9 und in den verwandten zwischen salomonische und hiskianische Sammlung eingeschobenen Stücken in noch höherem Grade im Vordergrund des Denkens steht, als in den beiden alten Sammlungen. Sie ist die unbestrittene Führerin auf allen Gebieten des Denkens und Handelns geworden, ja sie erschein geradezu als das Prinzip, welches von Gott selbst dazu verordnet ist, dass es alles geschaffene Leben durchdringe. In dieser letzteren Behauptung liegt kein Widerspruch gegen das, was früher über Gott als Prinzip der Weltanschauung der Spruchweisen gesagt worden ist. Denn indem unser Satz der Weisheit selbst ihren Ursprung in Gott anweist, wird die Beschränkung deutlich, innerhalb deren die frühere Behauptung Gültigkeit beanspruchen will, und Gotte bleibt die Stellung, die wir ihm als oberstem Prinzip des ganzen Chokma-Denkens zuerkennen mussten, gewahrt.

Weder diese stärkere Betonung der Weisheit, noch selbst ihr Auftreten als Person, welch letzteres ja nur als eine neue Form der äusseren Darstellung zu würdigen ist, bringt einen wesentlichen Fortschritt über die Weisheitsvorstellungen der älteren Sammlungen hinaus. Ein wirkliches Hinausschreiten über den Gesichtskreis der älteren Gnomiker zeigt sich dagegen in c. 1—9 hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung der Weisheit. Bei den älteren Spruchdichtern ist nämlich ein Bedürfnis, sich über diese Frage Klarheit zu verschaffen, überhaupt noch nicht wahrnehmbar. Zu solchen schon mehr auf das Gebiet der Spekulation hinüberschweifenden Erwägungen war bei ihnen noch kein Trieb vorhanden, man hielt sich lieber an das bereits real Gegebene. Gegeben war zunächst das Wort חָכְמָה selbst und die damit verbundene Vorstellung von einem festen, die Dinge in möglichster Objektivität erfassenden Wissen. Wer solches besass, dem konnte der Anspruch, ein Chakam zu heissen, nicht streitig gemacht werden, und weil die Erfahrung zu lehren schien, dass der Weise in allen Stücken besser fährt, als der Unweise, so war's nur natürlich, dass man allen Volksgenossen auf das angelegentlichste empfahl, nach Weisheit zu streben. Allein wer die Weisheit empfehlen wollte, musste notwendigerweise auch sagen, worin denn der Inhalt derselben bestehe. Der wird denn nun auch bruchstückweise und ohne eigentliche Ordnung in einer Fülle meist scharf präzisierter Sprüche herbeigebracht, und indem in unendlicher Mannigfaltigkeit geschildert wird, was der Weise thut oder lässt, ist schliesslich so ziemlich das gesammte Material herbeigefahren, aus welchem das Bild des idealen Weisen zusammenzusetzen wäre. Diese Arbeit der Zusammensetzung selbst jedoch wurde von den Spruchdichtern nicht geleistet. Der aphoristische Charakter der Maschaldichtung liess den Gedanken, die einzelnen Bausteine zu einem wohlgeordneten orga-

nischen Ganzen zusammenzufügen, überhaupt nicht aufkommen.

Wären nun, wie Bruch gemeint hat, die hebräischen Gnomiker wirklich Philosophen gewesen, so hätten sie gar nicht anders gekonnt, als die Summe der mancherlei Merkmale des Weisen, die sie mit so grossem Fleisse gesammelt hatten, überblickend eine Definition des Weisen zu geben. Allein dazu ist nicht einmal der geringste Versuch gemacht, daher man kaum ein Recht hat, das Streben der Spruchweisen mit den Bemühungen der Philosophie in eine Kategorie zu setzen. Allein eine Frage musste sich ihnen, trotz ihrer wenig philosophischen Veranlagung, doch aufdrängen, ob nämlich die von ihnen so hochgerühmte Weisheit in der Wirklichkeit irgendwo vorhanden sei. Dass bei Menschen die Weisheit immer nur als Stückwerk zu finden sei, haben sie bereits ebenso gut gewusst, als später Paulus. Auch nach ihrer Überzeugung gibt es keine Weisheit, keine Einsicht und keinen Rat gegenüber Jahve (21, 30). So musste die Erinnerung an die religiöse Voraussetzung, auf welcher alles Weisheitsstreben in Israel ruht und die es nirgends verleugnet, auch in dieser Frage zurückführen zu Gott; in ihm ist aller Weisheit Wirklichkeit und im Vergleich mit dieser absoluten Weisheit erscheint aller Menschen Weisheit wie Nichts. Ist aber Jahve der allein wirklich weise, dann muss Alles, was menschlicherweise Weisheit genannt wird, in ihm seinen Ursprung haben, daher es im letzten Grunde immer von der Stellung, die der Mensch zu ihm einnimmt, abhängt, ob auch er Weisheit gewinne oder nicht. Denn „die Jahve suchen, haben Einsicht in Alles“ (28, 5b).

Was so bei den älteren Spruchdichtern nur gelegentlich gestreift wird, also bei ihnen gewissermaassen erst in nuce vorhanden ist, die Frage: „Woher die Weisheit?“ das wird bei den späteren Chakamim zum Gegenstand tiefen

und schliesslich zu voller Klarheit durchdringenden Nachdenkens. Am deutlichsten prägt sich dieser Fortschritt im Buche Hiob aus, dessen Verfasser wir für einen jüngeren Zeitgenossen des Dichters von Pr. 1—9 halten. Dort hören wir die Frage: „die Weisheit aber, wo wird sie gefunden und wo ist der Ort der Einsicht? Nicht weiss der Mensch ihre Zubereitung, nicht wird sie gefunden im Lande der Lebendigen; brausende Flut spricht: in mir ist sie nicht, und Meer sagt: nicht bei mir (Hiob 28, 12 ff.). Und wieder 28, 20 ff.: die Weisheit, woher mag sie kommen und wo ist der Ort der Einsicht? Verhüllt ist sie vor den Augen alles Lebendigen und vor den Vögeln des Himmels ist sie verborgen; Abgrund und Tod sprechen: nur ein Gerücht vernahmen wir von ihr mit unsrem Ohr.“ Wo aber im Menschengeist einmal eine Frage brennend geworden ist, da kann er's auch nicht lassen, nach einer Lösung derselben zu suchen und er beruhigt sich nicht eher, als bis er irgend eine befriedigend scheinende Auskunft gefunden. So ist's auch der Chokma Bedürfnis, den Quell kennen zu lernen, aus dem sie ihren Ursprung nahm. Bei dem Streben, diesen Erkenntnistrieb zu befriedigen, konnte es nicht ausbleiben, dass die Chakamim schliesslich wieder bei dem ankamen, der die zu oberst gebietende Macht in allem ihrem Denken und Vorstellen war: bei Jahve. Als Israeliten, denen Jahve das Ein und Alles war, auf welchem sich ihre ganze Welt aufbaute, konnten sie gar nirgends anders, als in Gott den Weg suchen, der zur Weisheit führt. „Er weiss den Weg zu ihr und er kennt ihren Ort, versichert Hiob 28, 23. Und er kennt ihn deshalb, weil kein Anderer, als er selbst es ist, von dem die Weisheit ihren Anfang und in dem sie ihren fortdauernden Bestand hat. „Jahve hat mich bereitet als Erstling seines Weges, als vorderstes seiner Werke von der Vorzeit her (Prov. 8, 22). Die Weisheit, das erstgeborne Geschöpf Jahves und Gottes Sendbotin an

die Menschen (cf. 1, 20—33; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.), das ist das Resultat, zu welchem das Nachsinnen der Spruchweisen schliesslich gelangt, und ihr ganzes Streben gestaltet sich auf Grund dieser Erkenntnis zu einem fortgesetzten Bemühen, sich selbst und Alle, die ihrer Predigt erreichbar sind, dadurch Gotte zu eigen zu machen, dass sie das gottgesetzte Prinzip der Weisheit in sich und in ihren Hörern zur Herrschaft zu bringen suchen. Diese Sachlage hat Bruch nicht genügend gewürdigt, wenn er behauptete, das Erste, was bei dem Studium der Prov. sogleich auffallen müsse, sei ihre Entfernung von dem bei den Hebräern so tief gewurzelten und auf ihre Gesinnungen so beengend einwirkenden theokratischen Geist. Gerade das Gegenteil ist richtig. Freilich der theokratische Geist, den Bruch so nennt, weht in Prov. nicht, aber theokratischer Geist im vollsten und besten Sinn des Wortes beseelt die Spruchweisen, wenn sie Gehör und Gehorsam fordern für die Verkündigung der gottentstammten Weisheit, von welcher Jahve will, dass sie von den Menschen als das nach seinem Willen die Welt durchwaltende und beherrschende Prinzip erkannt und in ihren eigenen Willen aufgenommen werde. Zwar die Instrumente, welche sich zu der grossen Symphonie von Gottesstimmen vereinigen, die uns aus dem A. T. entgegenrauscht, sind vielerlei; bald heisst's Gesetz, bald Geschichte, bald prophetische Vision, bald Weisheitsspruch, wodurch der Wille Gottes an die Menschen gebracht wird. Ihre Klangfarbe ist verschieden nach Zeit und individueller Veranlagung derer, die darauf spielen, bald klingen die Töne scharf und streng, bald grandios-erhaben, bald wie freundliche Einladung und sanfter Lockruf; aber das Grundmotiv, welches durch dies ganze wunderbare Reich der Töne hindurchklingt, kehrt bald mehr bald weniger variiert immer wieder: dass die Welt Gottes werde und Jahve Herrscher sei in aller Menschen Herzen. Das ist wahre

rechte Theokratie im besten Sinn und die war auch der Proverbiendichter Wunsch und Ziel.

§ 2.

Der Weisheit Ursprung.

Nachdem nunmehr in den Hauptzügen klargestellt ist, wie sich geschichtlicherweise die Vorstellungen über die Weisheit zu jener Klarheit und Tiefe entwickelt haben, welche in den spätesten Stücken des Spruchbuches zu Tage tritt, wird es gestattet sein, den Standpunkt auf dieser Höhe zu nehmen und von da aus zu versuchen, den Gesammtinhalt dieser Vorstellungen zu überblicken. Wir beginnen demgemäss schon um der systematischen Ordnung willen, die wir, soweit eben der Stoff selbst dies erlaubt, auch im folgenden festzuhalten gedenken, mit Betrachtung derjenigen Erkenntnisse, welche sich den Spruchdichtern bei ihrem Nachsinnen über den Ursprung der Weisheit herausgestellt haben.

Nur eine einzige Stelle ist es, in welcher von dem Ursprung der Weisheit direkt geredet wird, nämlich die berühmte Selbstaussage der Weisheit c. 8, 22—31; wir setzen sie als die Grundlage der nachfolgenden Untersuchung in möglichst wörtlicher Übersetzung hieher:

„Jahve hat mich bereitet als Erstling seines Weges,
Als vorderstes seiner Werke von der Vorzeit her.
Seit Urzeit bin ich eingesetzt,
Von Anfang her, seit der Erde Beginn.
Da brausende Flut noch nicht war, bin ich geboren,
Da Quellen nicht waren, die wasserschweren,
Eh' Berge eingesenkt wurden,
Vor den Hügeln ward ich geboren.
Als er noch nicht gemacht hatte Erde und Gefilde,
Die Summe der Staubatome des Erdkreises,
Als er die Himmel aufrichtete, war ich da,

Als einen Kreis er abmass ob dem Gebrause,
Als er die Wolkenhöhen droben festigte,
Als fest wurden des Gebrauses Quellen,
Als er setzte dem Meer seine Umzirkung,
Dass die Wasser nicht überschritten sein Geheiss,
Als er abmass die Grundlagen der Erde,
Da war ich bei ihm Werkmeisterin,
Und ich war Entzücken Tag für Tag,
Spielend vor seinem Angesichte allezeit
Und mein Ergötzen habend bei den Menschenkindern."

Eine exegetische Erörterung der Stelle in all ihren Einzelheiten an diesem Orte für unnötig haltend,[1]) wenden wir uns sogleich zur Erhebung ihres biblisch-theologischen Gehaltes, der für unseren Zweck allein in Betracht kommt.[2])

---

[1]) Hiefür vgl. die Comm. bes. Elster in Langes BW.; Delitzsch, Berth-Now. u. Strack in Strack u. Zöckl. Comm. z. d. h. Schr. A. u. N. T.

[2]) Die Stelle ist auch deswegen wichtig, weil sie trotz ihres poetischen Charakters einen interessanten Einblick in die kosmologischen Vorstellungen der späteren Spruchdichter gewährt. Kombiniert man unsere Stelle mit Gen. 1, so ersieht man daraus, wie sich die Hebräer die erste Einrichtung der Welt vorzustellen pflegten. Zugleich wird damit wieder einmal jene Wahrheit deutlich, dass die biblischen Schriftsteller, was das Naturerkennen anlangt, lediglich den auf rein menschliche Weise gewonnenen Erkenntnisstand ihres Volkes und ihrer Zeit repräsentieren.

Als das Erste, was von der materiellen Welt in's Dasein trat, erscheint Prov. 8, 24 wie Gen. 1, 2 die תְּהוֹם das Gebrause (von der schallnachahmenden √הום brummen, brausen; die gewöhnliche Übersetzung „Tiefe" hat ihren Grund in dem ἄβυσσος der LXX, ist jedoch eine von dem eigentlichen Wurzelbegriff erst wieder abgeleitete Bedeutung, die unseres Erachtens nur Ps. 71, 20 durch den Zusammenhang gefordert ist). Dem Wortlaute nach bezeichnet also תְּהוֹם eine in brausender Bewegung befindliche Masse; sie ist das, was sonst das Chaos, die Materie, weniger geschmackvoll der Urbrei genannt worden ist. Nachdem über תְּהוֹם Licht ausgegossen ist, geschieht der erste Schritt in der Fortbildung des Chaos zum Kosmos dadurch, dass Gott die ganze brausende Masse der Urgewässer durch eine dazwischen geschobene Feste in zwei Teile teilt,

Fünf Hauptpunkte sind es, welche dieser Stelle über Ursprung und erstes Wirken der Weisheit zu entnehmen sind:

(Gen. 1, 6 f.). Diese Feste ist der Himmel, der etwa wie ein grosser runder Glassturz den Wohnsitz der Menschen überdeckt (cf. Pr. 8, 27). Von da ab bleibt das Interesse dem unterhalb der Himmelsfeste liegenden Teile des Weltganzen zugewendet. Auch dieser ist nach Errichtung des Himmels zunächst noch in flüssigem Zustande befindliches Chaos, bis das göttliche Gebot, dass das Wasser sich an besondere Örter sammle, jene Scheidung zwischen flüssiger und fester Materie bewirkt, welche die notwendige Vorbedingung für die Entwicklung pflanzlichen und animalischen Lebens war. Letzteres entsteht denn nun auch thatsächlich in der von Gen. 1, 11–27 angegebenen Weise und Reihenfolge bis hinauf zum Menschen als dem endgültigen Abschluss der ganzen Schöpfung. Dies die Entwicklung des durch Errichtung der Himmelsfeste abgetrennten unteren Teiles der ursprünglichen Gesammtmasse. Von dem andern oberen erfährt man nur gelegentlich. So öffnet Elohim bei der Sintflut die Fenster des Himmels (Gen. 7, 11), damit durch dieselben der obere Teil der Urgewässer auf den Wohnsitz des Menschen herabstürze und ihn ersäufe. Man vergleiche damit, was Pr. 8, 22–31 an kosmologischen Gedanken enthält. Was wir vorhin in Gen. 1 als den wichtigsten Fortschritt vom Chaos auf den Kosmos zu erkannt haben, die Errichtung der die ganze Urmasse teilenden Himmelsfeste, ist auch dem Spruchdichter bekannt. Denn 8, 28 redet auch von einer Bannung der chaotischen Fluten, unter welcher nicht bloss die Scheidung von Land und Meer gedacht sein kann. Denn die Worte „als fest wurden die Quellen des Gebrauses“ (v. 28b) werden entsprechend dem, dass bereits in v. a von Festigung der „Ätherhöhen“ (Del.) geredet wird, nur von der durch Aufrichtung der Himmelsfeste bewirkten Abschliessung der oberen Hälfte der Urgewässer von der unteren verstanden werden können. Also auch hier die gleiche Vorstellung wie in Gen. 1, 6, dass der Himmel zunächst den Zweck habe, das direkte Herabstürzen der oberen Urgewässer auf den Wohnsitz der Menschen unmöglich zu machen. Auch den weiteren Verlauf der Schöpfung denkt sich der Dichter von Prov. 8 in der Hauptsache ebenso wie Gen. 1. Wie dort (Gen. 1, 9) sich an die Errichtung der Himmelsfeste die Scheidung der unter ihr befindlichen Hälfte der תְּהוֹם in Meer und Land anschliesst, so auch hier in den Worten: „Als er setzte dem Meer seine Umzirkung, dass die Wasser nicht überschritten sein Geheiss, als er abmass die Grundlagen der Erde“ (Pr. 8, 29). Die letzten Worte lassen zugleich nicht undeutlich die Meinung durchschimmern, dass das Festland auf ins Wasser eingesenkten Fundamenten ruhe.

1. Der Weisheit Ursprung ist in Gott und zwar wird derselbe nicht gedacht als freie Emanation aus Gott, sondern als ein rein passives Gesetztwerden.

2. Die Zeit desselben liegt vor der Erschaffung der gesammten sichtbaren Welt.

3. Die Weisheit ist bei letzterer selbst im eminentesten Maasse beteiligt und zwar als Medium, dessen Gott sich zum Vollzug seines schöpferischen Wirkens bedient.

4. Eben dieser ihr Wirkungskreis, den Gott ihr zugewiesen, war ihr Entzücken.

5. Ihr vornehmster und liebster Aufenthalt war bei den Geschöpfen, in welchen die ganze Schöpfung ihre Spitze erreicht, bei den Menschen.

Was besagen nun diese Feststellungen über Ursprung und erste Thätigkeit der Weisheit in unser Denken übersetzt?

Ihren Ausgang hat die Untersuchung hierüber naturgemäss von dem zu nehmen, welchen der Spruchdichter selbst als den Urheber der Weisheit bezeichnet. Von ihm bezeugt die Weisheit 8, 22: יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ. Die Weisheit erkennt sich somit als ein einem göttlichen Willensakt

---

Dass die Hebräer auch unter der Erde wieder Wasser dachten, geht aus Prov. 3, 20 hervor, wo der Weisheit Gottes nachgerühmt wird, dass sie für richtige Befeuchtung der Erde von unten und von oben gesorgt habe: „Durch seine Erkenntnis spalteten sich hervor die brausenden Wasser und die Wolken troffen Tau herab.“ Die aus dem Erdinnern hervorbrechenden Quellen wurden also als Ausflüsse der teils zum Meere besonderten, teils unter die Erde verwiesenen Urgewässer der unterhalb der Himmelsfeste liegenden Hälfte des Weltganzen betrachtet. (Über die gleiche Anschauung bei Akkadern und Sumeren berichtet v. Strauss und Torney, Neue Kirchl. Ztschr. 1896 H. 1 p. 50.)

Zwar sind es noch recht naive, von der wirklichen Beschaffenheit unseres Erdballs weit abirrende Gedanken, phantasiereich und unklar, wie die Kosmologien aller antiken Völker, aber gross und unübertrefflich in dem Einen, dass in Allem und stets der eine lebendige persönliche Gott das agens ist, das Alles schafft und wirkt und bewegt.

sein Dasein verdankendes Wesen. Ist aber nun dies Wesen etwas von Gott Gesetztes, so hat sie auch einen Anfang. Damit ist auch sofort gewiss, dass ihr ewige Existenz im eigentlichen Sinn von dem Spruchdichter nicht zugeschrieben wird. Hiezu stimmt auch, dass sie sich als den Erstling des Weges Gottes bezeichnet. Der Ausdruck רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ ist an sich zunächst bildliche Bezeichnung für die gesammte Selbstbethätigung eines Lebewesens. Worin nun Gottes Selbstbethätigung bestehe, das erschliesst sich dem Menschen teils durch Betrachtung seiner Werke, teils durch Offenbarung. Einen weiteren Weg, Gottes Selbstbethätigung zu erkennen, gibt es nicht. Zwar wird nun der ganze Gottesbegriff, zu welchem wir auf Grund der an uns und unserer Welt erfahrenen Selbstbethätigung Gottes gelangt sind, die Vermutung nahe legen, dass auch vor jener unserer Erkenntnis zugänglich gewordenen Selbstbethätigung Gottes eine irgendwelchen Objekten geltende Selbstbethätigung von Ewigkeit vorhanden gewesen sei (cf. Origenes' Lehre von der creatio aeterna); allein da wir über diese weder durch eigene Intelligenz noch durch göttliche Offenbarung irgend etwas Bestimmtes wissen können, so fällt der in unserer Natur als an Zeit und Raum gebundener Geschöpfe begründeten Enge des Gesichtskreises der Anfang der Wege Gottes zusammen mit jenem Moment, in welchem Gott seine Selbstbethätigung auf Erschaffung unserer Erdenwelt zu richten begann. Wenn wir daher von „Weg Jahves" reden, so meinen wir damit stets die Summe aller auf Erschaffung und Erhaltung unserer gegenwärtigen Welt gerichteten Akte Gottes. Dass dies nun auch der Sinn gewesen sei, welchen der Verfasser unserer Stelle mit dem Ausdruck דַּרְכּוֹ יְהוָה verband, ja dass er in erster Linie dabei zunächst nur an Gottes Schöpferthätigkeit gedacht hat, geht aus der Anführung aller jener Schöpfungswerke hervor, vor welchen die Weisheit ausgeboren zu sein sich rühmt (v. 26 ff.).

Dieses Weges Erstling nennt sich die Weisheit, sie steht also, wiewohl vor der gesammten übrigen Schöpfung geworden, nicht ausserhalb derselben, sondern sie ist das erste Glied der in Erschaffung und Erhaltung der Welt bestehenden göttlichen Selbstbethätigungen. Darum nennt sie sich auch „das Vorderste von seinen Werken". Als „Werk" Gottes steht sie zu ihm in dem gleichen Abhängigkeitsverhältnis, wie die nach ihr entstandenen Urgewässer, Himmelsfeste und Erdentiefe, Meer und Festland, kurz die „Summe der Staubatome des Erdkreises", Geschöpf ist sie, so gut wie diese, nur mit dem einen Unterschied, dass die Beziehung, in welcher sie mit dem göttlichen Geiste steht, eine innigere und unmittelbarere ist, als dies bei der bloss materiellen oder der Materie zu ihrer Selbstäusserung bedürfenden Schöpfung der Fall ist. Wir stehen damit im Widerspruch zu der von Delitzsch in seinem Comm. z. d. Prov. vertretenen Auffassung, welche um deswillen, weil die Weisheit sich rühmt, vor aller sichtbaren Kreatur ausgeboren zu sein, ihr Ewigkeit im eigentlichen Sinne zuschreibt. Die Voraussetzung, von welcher aus Delitzsch zu seiner Behauptung kam, ist offenbar diese, dass Welt und Zeit erst mit dem Augenblick beginne, in welchem die erste materielle Grundlage des nachherigen Kosmos in's Dasein tritt. Was vor diesem Punkte bereits existiert, ist nicht mehr resp. noch nicht von dem Rahmen der Zeit umschlossen, ist also vorweltlich, überzeitlich, ewig. Die Weisheit behauptet von sich, dass sie vor dem Chaos gewesen, folglich haben sie die Spruchdichter als vorweltlich, als ewig gedacht. Die Schlussfolgerung ist nicht anzufechten, allein die Prämisse, auf der sie ruht, dass die Zeit erst mit der Erschaffung des materiellen Seins beginne, ist bei den Spruchdichtern nicht vorhanden. Indem Delitzsch die uns geläufige Meinung, dass der Weltbeginn von der Entstehung des Urstoffes (תְּהוֹמוֹת 8, 24) ab zu rechnen sei, als

etwas sich von selbst Verstehendes auch bei den Spruchweisen voraussetzt, ignoriert er gerade das, was der Anschauung unserer Stelle vor andern eigentümlich ist. Man macht die ganze Welt der Spruchdichter zum kopf- und geistlosen Torso und verschliesst sich selbst den Weg zum richtigen Verständnis des nachherigen Wirkens der Weisheit in der geschaffenen Welt, wenn man der Weisheit ihren Platz in der Ewigkeit und ausserhalb der Kreatur anweisen will. Nicht die tobenden, von undurchdringlicher Finsternis bedeckten Urgewässer des Chaos stehen den Spruchweisen im Anfang alles Werdens, sondern das lichte hehre Geistesbild der Weisheit ist des göttlichen Schöpfungswerkes Anfang. So ist von Anfang an der Stempel des Geistes allem weiteren Weltwerden aufgeprägt, und in das lichte reine Geistesangesicht der Weisheit blickend erschaut der Mensch darin wie in einem Wunderspiegel die ganze Zukunft jener Welt, welche die Weisheit nach Gottes Geheiss als seine Werkmeisterin als eine durch alle Phasen und Formen des kreatürlichen Seins hindurchgehende Auswirkung ein und desselben Gottesgedankens erbauen sollte. Aber gerade in diesem letzten Gedanken, dass die Weisheit bei der Entstehung von Himmel und Erde mitgewirkt habe, sieht Delitzsch wieder ein Hindernis, die Weisheit unter die Geschöpfe zu setzen. Indess, auch der Riss, den der Künstler auf's Papier wirft, wirkt mit, ja bildet die Voraussetzung für die Entstehung des schliesslich darnach gebildeten Werkes, aber er ist deswegen doch ebensogut ein Produkt des Künstlers, wie das letzte Glied des Werkes, zu dem er schliesslich ausgestaltet wird.

Ein direkter Widerspruch gegen diese Herabsetzung der Weisheit in die Sphäre zeitlicher Geschöpflichkeit scheint auf den ersten Blick vorhanden zu sein in der Aussage von v. 23 מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי. Allein hier ist zu beachten, dass der עוֹלָם der Hebräer sich nicht deckt mit unserem von philo-

sophisch gebildeter Theologie geprägten Begriff der Ewigkeit als einer Seinsweise, für welche die Form des Nacheinanderseins nicht vorhanden ist. Mit gutem Grund darf in Zweifel gezogen werden, ob der Israelitismus, wie er uns im A. T. vorliegt, überhaupt jemals den Gedanken eines nicht in der Form zeitlicher Aufeinanderfolge seiner einzelnen Akte vorhandenen Seins gefasst habe. Auf keinen Fall aber ist es angängig, speziell in dem Worte עוֹלָם jene metaphysische Vorstellung zu finden, die wir mit dem Worte Ewigkeit zu verbinden pflegen. Denn erstlich weist die Wurzelbedeutung auf Nichts weiter, als auf die Vorstellung eines von menschlicher Sehkraft nicht zu beherrschenden Zeitraums,[1]) wobei das Vorhandensein zeitlicher Aufeinanderfolge doch immer selbstverständliche Voraussetzung bleibt, vollends aber lässt eine Durchsicht der Stellen, an welchen עוֹלָם im A. T. gebraucht wird, mit hinreichender Deutlichkeit erkennen, dass an Ewigkeit in unserem Sinne zu denken dem Hebräer fremd war. Wird doch עוֹלָם in zahlreichen Stellen Personen, Einrichtungen und Dingen zugeschrieben, von welchen eigentliche Ewigkeit auszusagen geradezu absurd wäre. Von גִּבְעוֹת עוֹלָם redet Gen. 49, 26 und ewig bleibt die Erde nach Ps. 104, 5 f.; Qoh. 1, 4. Mit Noah macht Gott einen Bund in Ewigkeit, der doch bloss die irdische Naturordnung betrifft (Gen. 9, 16), und von יְמוֹת עוֹלָם redet Deut. 32, 7, ohne an mehr zu denken, als an die Zeit der Väter. Ja selbst von der kurzen Spanne des menschlichen Lebens wird עוֹלָם gebraucht; denn der Leibeigene, der nach 6jähriger Dienstzeit auf das ihm gesetzmässig zustehende Recht der Freilassung verzichten zu wollen erklärt, soll durch eine vom Familienhaupte vorzunehmende Cärimonie zum Knecht in Ewigkeit erklärt werden (Ex. 21, 6). Desgleichen findet sich

[1]) Vergl. hiezu, was in meiner Schrift über die religiös-sittliche Weltanschauung der Spruchdichter p. 52 Anm. 2 bemerkt ist.

der Ausdruck bei Anordnung von Festen und Opfern wie Ex. 12,14; Lev. 3,17; 6,13. 18. 22; vgl. ferner Jes. 42,14; 46,9; 57,11; 58,12; 61,4; Jer. 18,16; 20,11. 17; 23,40; Ez. 35,5; Joel 2,2; Zeph. 2,9 etc. Besonders bezeichnend für den Sinn von עוֹלָם als lediglich eines langen Zeitraums, an dessen Ende man gar nicht denken will, ist die besonders dem König gegenüber gerne angewendete Grussformel: „Es lebe der König ewiglich" 1. Reg. 1,31; Neh. 2,3; Dan. 2,4; 3,9.[1])

Mit all' dem dürfte zur Genüge erhärtet sein, dass für die Ewigkeit der Weisheit in unserem Sinne den Worten מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי ein ziehender Beweis nicht entnommen werden kann, dass vielmehr, nachdem durch רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ der Zeitpunkt, den der Spruchdichter im Auge hat, hinreichend gekennzeichnet ist, מֵעוֹלָם auch hier nur von grauer Vorzeit verstanden werden darf.

§ 3.

Die Weisheit keine reale Persönlichkeit.

Soviel hat nun die bisherige Untersuchung in's Licht gestellt: die Weisheit gilt den Spruchdichtern als eine durch göttlichen Willensakt existent gewordene Kreatur, deren Hervorbringung den obersten Anfang der göttlichen Schöpferthätigkeit bezeichnet. Durch diese Feststellung ist zwar einstweilen wenigstens dies erreicht, den Kreis, in dessen Grenzen die weitere Untersuchung zu verlaufen hat, in etwas zu limitieren, allein über die Hauptfrage, als was man sich diese den Anfang der Wege Gottes bildende Kreatur zu denken habe, ist immer noch keine Klarheit erreicht.

---

[1]) Der Einwand, dass damit eben dem König die ewige Seligkeit gewünscht werde, würde sich, selbst wenn der Gedanke einer ewigen Seligkeit den altl. Hebräern geläufig gewesen wäre, dadurch erledigen, dass diese Art der Begrüssung auch heidnischen Königen gegenüber gebraucht wird, für die nach israelit. Anschauung doch auf keinen Fall ein Platz im Himmelreich gefunden werden konnte.

Als einfachster und nächster Weg zur Erreichung dieses Zieles bietet sich, dass man die ganze eigentümliche Art der Selbstäusserung, welche die Weisheit bei den späteren Spruchdichtern zeigt, unter die Loupe nehme und aus den hiebei gemachten Beobachtungen seine Schlüsse auf das Wesen der Weisheit ziehe. Nur muss man sich hiebei hüten, dass man nicht die Schale bereits für den Kern halte. Die Versuchung zu diesem Irrtum legt sich nahe durch die Thatsache, dass die Weisheit in mehreren höchst bedeutsamen Stellen als selbständige Person auftritt und damit den Anspruch zu erheben scheint, als ein Wesen genommen zu werden, in welchem sich volles Selbstbewusstsein mit freier Selbstbestimmung zur Einheit verbindet.

Sowie man sich verleiten lässt, auf Grund jener die Weisheit als Person vorführenden Stellen den Spruchdichtern die Meinung zuzuschieben, dass die Weisheit eine wirkliche Person sei, verfällt man einem Irrtum, der für das gesammte Verständnis ihrer religiösen Vorstellungen die verhängnisvollsten Konsequenzen haben würde. Denn haben die Spruchdichter die Weisheit thatsächlich als Person gedacht, so können sie sich dieselbe gemäss ihren sonstigen Aussagen über sie nur als engelartiges Geistwesen vorgestellt haben, welches allerdings sozusagen unter Gottes Oberaufsicht den Kosmos bildet und dessen Fortentwicklung mit den einer Persönlichkeit zu Gebote stehenden Mitteln beeinflusst. Das ganze phantastische Geisterreich gnostischer Demiurgen und Äonen hätte hier seine Wurzel; und die Weisheit wäre dann ein zwischen Jahve und der durch ihre Mitwirkung entstandenen sichtbaren Welt stehendes numen intermedium, welches sowohl Gott wie der Welt gegenüber etwa die gleiche Rolle hätte, die später von der arianischen Theologie dem λόγος zugewiesen worden ist. Wie wenig ein solches Gespenst mit den sonst so streng monotheistischen Vorstellungen Alt-Israels sich vertrüge, bedarf für

jeden der altl. Litteratur nur einigermaassen Kundigen keiner weiteren Auseinandersetzung. Die altl. Jahvegemeinde hätte allen Grund gehabt, einem Buche, welches ein mit ihrer bisherigen Gotteserkenntnis so schlecht vereinbares Zwischenwesen verkündete, die Aufnahme in die Zahl ihrer heiligen Bücher zu versagen. Aber eben die Thatsache, dass das Spruchbuch in den altl. Kanon aufgenommen worden ist, ist ein Beweis dafür, dass bereits von der zur Entscheidung über die Kanonicität desselben in erster Linie berufenen Gemeinde die in Rede stehenden Äusserungen der Spruchdichter nicht so verstanden wurden, dass in ihnen die Realität der Persönlichkeit der Weisheit gelehrt werden wollte. Und dass diese Auffassung der altl. Gemeinde die richtige war, ergibt sich auch für uns, sobald wir das, was die Spruchdichter über die Persönlichkeit der Weisheit sagen, genauerer Betrachtung unterziehen. Wichtig ist vor Allem, dass in den beiden alten Spruchsammlungen einer als Persönlichkeit zu denkenden Weisheit mit keinem Worte Erwähnung geschieht. Sie ist dort niemals etwas Anderes als eine von den Menschen in ihrem eigensten wohlverstandenen Interesse zu erstrebende Sinnesrichtung oder auch nur Eigenschaft. So wird sie in c. 14, 6 in Parallele gesetzt mit der Erkenntnis und 14, 33 erscheint sie ganz allgemein als Erudition, welche in dem Herzen eines verständigen Mannes einen ruhigen Wohnsitz hat. Nach 16, 16 ist sie ein Gut, dessen Erstrebung mehr zu empfehlen ist, als das Jagen nach Gold oder Silber, und auch hier steht sie wieder in Parallele mit בִּינָה, welche als Person zu nehmen doch nie einem Spruchdichter einfällt. Als Eigenschaft erscheint sie auch 28, 26, und nach 29, 15 ist sie sogar durch Ruthe und Rüge lehrbar. Von einer Person der Weisheit nirgend auch nur die entfernteste Spur.

Auch Agur hält die Weisheit noch für lernbar (30, 3). Was er sich aber darunter gedacht hat, zeigt das zweite

Versglied, welches wohl richtig als Epexegese des ersten gefasst wird: Erkenntnismässiges Erfassen des Inbegriffs der Heiligkeit, also rechte Gotteserkenntnis (דַּעַת קְדֹשִׁים), aus welcher dann das rechte Weltverständnis von selbst abfolgt.

Ebenso wie die alten Sammlungen denkt auch der Dichter des Lobes der guten Hausfrau die Weisheit nur als Eigenschaft (31, 26).

Die älteren Spruchdichter, wie auch die beiden Schlusskapitel unseres Buches wissen also von einer als reale Person gemeinten Weisheit lediglich Nichts.

Aber welche Stellung nehmen nun in dieser Beziehung die jüngeren Spruchdichter ein, als deren Produkte wir vornehmlich c. 1—9 und dann die beiden zwischen die alten Sammlungen gestellten Zusätze von 22, 17—24, 34 betrachten? Hier muss nun freilich zugegeben werden, dass eine ziemliche Anzahl von Stellen vorhanden ist, welche für sich allein betrachtet die Vermutung, dass diesen Dichtern die Weisheit als ein persönliches Geistwesen gegolten habe, in hohem Grade wahrscheinlich machen würde. So tritt die Weisheit 1, 20 f. auf den belebtesten Plätzen der Stadt auf, sich mit eindringlicher Predigt an das Volk wendend, fordert Beachtung für ihre Rüge, und verheisst ihren Geist sprudeln zu lassen denen, die auf sie hören (v. 23); sie geberdet sich als Ratgeberin (v. 25), droht zu spotten derer, die sie verachten (v. 26), wird von ihnen angerufen und mag ihnen zur Strafe für ihren früheren Ungehorsam keine Antwort geben (v. 28). In gleicher Weise lässt sie sich 8, 1 ff. predigend vernehmen, bietet sich an als Führerin zu den höchsten und reichsten Glücksgütern (v. 18 u. 21), beruft sich zum Beweis ihrer Vortrefflichkeit auf ihre Herkunft (v. 22 f.) und auf die Werke, die sie als Gottes Dienerin vollendete (v. 30), auch jetzt noch eine Fürstin, die für ihre Gebote von ihren Unterthanen Gehorsam fordert, (v. 32) und an deren Thür die Menge ihrer Diener harrt

(v. 34). In c. 9 begegnet sie wieder als Gastgeberin, die ihr Haus bereitet und ein grosses Mahl herrichtet, zu welchem sie durch ihre Dienerinnen öffentliche Einladung ergehen lässt an Jedermann, dem daran gelegen ist, Verstand zu gewinnen.[1]) Auch 23, 26 tritt hinter dem dort redenden Weisheitslehrer die personifizierte Weisheit selbst hervor mit der Bitte: „Gib mir mein Sohn dein Herz und lass deinen Augen meine Wege wohlgefallen."

Es ist unleugbar, diese Art, die Weisheit redend einzuführen, ist so eigentümlich und besonders in c. 8 und 9 mit solcher Energie durchgeführt, dass über die Berechtigung der Annahme einer blossen Personifikation starke Bedenken aufsteigen könnten, wenn nicht in eben denselben Partien unseres Buches, in welchen die personifizierte Weisheit ihre Predigt erschallen lässt, wiederum Aussagen über sie vorhanden wären, welche jeden Zweifel daran, dass auch die jüngeren Spruchdichter sich die Weisheit nicht als real-persönliches Wesen vorgestellt haben, mit völliger Gewissheit ausschliessen.

Gleich in der Überschrift (c. 1, 1—6) ist die Weisheit Nichts weiter als eine Qualität, zu deren Aneignung das nun folgende Buch eine Anleitung sein will. Gott gibt sie als Besitz dem, der mit redlichem Streben nach ihr trachtet (2, 6 f.), und Erkenntnis und Einsicht sind die Pendants zu ihr im zweiten Versgliede (2, 6b); dieselbe Parallelisierung von חָכְמָה und תְּבוּנָה ist 3, 13 zu bemerken. Sie ist ein Gut, das erworben wird, wie man Silber oder Gold erwirbt, nur mit dem Unterschied, dass sie in Ansehung ihres viel reicheren Ertrags einen ungleich höheren Wert hat, als jene materiellen Güter (3, 14 f.). In unmittelbarem Anschluss hieran wird sie plötzlich in demselben Maschalliede als Persönlichkeit eingeführt, indem es 3, 16 f. von ihr heisst:

[1]) Hier das altl. Vorbild, an welches Jesus sein Gleichnis Matth. 22, 2—14 (Luk. 14, 16—24) angeknüpft hat.

„Langes Leben ist zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken Reichtum und Ehre; ihre Wege (d. h. die Wege, auf welchen sie den Menschen als Führerin voranschreitet) sind liebliche Wege und all' ihre Pfade sind Friede." Aber eben der Umstand, dass kurz vorher in demselben Zusammenhang von ihr als von einem unpersönlichen Gute geredet war, zeigt, dass diese Ausdrucksweise nur im uneigentlichen bildlichen Sinn verstanden werden darf, und dass somit dem Dichter durchaus fern lag, damit die wirkliche Persönlichkeit der Weisheit behaupten zu wollen. Auch in c. 4 zeigt sich wieder dieses Schwanken zwischen eigentlicher Rede und Personifikation: während der Weisheitslehrer in v. 5 seinen Schüler ganz einfach auffordert, er möge sich bemühen, Weisheit und Einsicht zu erwerben (was er nach des Dichters Meinung am sichersten dadurch erreichen wird, dass er der Lehren seines Meisters stets eingedenk bleibt und in keiner Beziehung abbiegt von der Richtschnur, die dessen Wort ihm vorgezeichnet hat) schimmert mit einemmale in 4, 6 ff. wieder die Fiktion eines persönlichen Verhältnisses zwischen dem Weisheitsjünger und der Weisheit durch. „Er soll sie lieb haben, so wird sie ihn bewahren, er soll sie hochschätzen, so wird sie ihn erhöhen, und wenn er liebend sie umfängt, so wird sie ihn mit Ehre schmücken etc. etc. (v. 8). Aber dass all' das eben doch nicht mehr ist, als bloss dichterische Redeweise, zeigt die dazwischen eingeschobene, auf bildlichen Schmuck der Rede verzichtende Aufforderung: „Anfang der Weisheit ist: erwirb Weisheit und um allen deinen Besitz erwirb Verstand (v. 7). Dieselbe Aufforderung kehrt auch 23, 23 wieder, wobei zu beachten, dass der Dichter die Weisheit hier mit andern idealen Gütern wie Wahrheit, Zucht und Einsicht zusammenstellt; sie gehört ihm also in die gleiche Kategorie wie diese. Selbst in cap. 8 und 9, wo die Personifikation von Anfang bis zu Ende festgehalten wird, finden sich Spuren,

die ganz deutlich erkennen lassen, dass der Dichter trotz alledem, was er von der Weisheit als Predigerin, Beraterin, Werkmeisterin und Gastgeberin sagt, doch nicht im entferntesten gemeint war, sie als ein real-persönliches Geistwesen zu denken. Denn 8, 1 sehen wir auch die תְּבוּנָה zur Person erhoben und doch wird Niemand behaupten wollen, der Spruchweise habe die תְּבוּנָה für eine Person gehalten. Ebenso verhindert der Dichter in c. 9 selbst, seine Worte v. 1—5 im eigentlichen Sinn zu nehmen, indem er in v. 6 die nähere Erklärung darüber gibt, was die ganze vorhergehende Einladung zu dem Mahl der Weisheit ohne Bild besagen wolle: bei der Weisheit zu Gaste sein, das heisst in Prosa übersetzt: Ablassen von einfältiger Thorheit und geradeaus gehen auf dem Wege der Einsicht.

Auch das Auftreten der Frau Thorheit, die wir 9, 13—17 als Konkurrentin der Weisheit sehen, zeigt, als was alle jene Stellen, in welchen sich die Weisheit als Person geriert, zu beurteilen sind. Es ist dasselbe Spiel der Rede, in welchem sich die höfische Ritterdichtung des Mittelalters mit Frau Minne gefiel. Aber im Ernste die Weisheit oder die Thorheit als wirkliche Persönlichkeit zu denken, ist nie einem Spruchdichter eingefallen, so wenig jemals ein Ritter der Hohenstaufenzeit Frau Minne unter den Lebendigen gesucht hat.[1])

Zusatz: Manchem mag es vielleicht bedünken, diese ganze Auseinandersetzung hätte erspart werden können, nachdem die Meinung, dass man es in den eben besprochenen Stellen doch überall nur mit einer kühnen Personifikation zu thun habe, gegenwärtig kaum von irgend welcher Seite mehr einen ernsthaften Widerspruch erfährt. Allein der Glaube, dass hier blosse Personifikation vorliege, be-

[1]) Die Neigung der späteren Spruchdichter, abstrakte Begriffe zu personifizieren und dadurch ihre Ausdrucksweise lebendiger zu gestalten, wird auch durch Stellen wie 6, 11 und 24, 34 illustriert.

ruht vielfach nur auf subjektivem Empfinden, ohne dass man sich bisher die Mühe genommen hätte, durch genauere Übersicht und Vergleichung der diesbezüglichen Aussagen des Spruchbuches den Beweis für die Richtigkeit dieser Empfindung zu erbringen. Die blosse emphatische Behauptung, dass hier eine Personifikation angenommen werden müsse, hat nur dann einen Wert, wenn man sich auch herbeilässt, sie durch zwingende Gründe zu rechtfertigen, und nachdem dies geschehen, zu zeigen, welches der eigentliche Kern dieser Bildreden sei und welche Qualitäten der Weisheit die Spruchdichter veranlassten, sie als selbsthandelnde Person auftreten zu lassen. Diese beiden letzten Fragen hoffen wir im folgenden Paragraphen zur Erledigung zu bringen.

§ 4.

Das Wesen der Weisheit bestimmt aus ihren Wirkungen.

Durch Abweisung der hauptsächlichsten Missdeutungen einzelner Proverbienstellen, welche zu einer Verzeichnung des Weisheitsbildes führen müssten, ist der Weg zu richtiger Erfassung des Weisheitsgedankens bereits geebnet. Denn einerseits sind wir durch die Konstatierung, dass das Denken der Spruchdichter sich nicht in die Höhen der Überzeitlichkeit versteige, sondern eben bei dem Punkte einsetze, mit welchem die Form des Nacheinanderseins beginnt, gesichert gegen den Irrtum, den Spruchdichtern ein Eindringen in das Geheimnis des göttlichen innertrinitarischen Lebens zuzuschreiben und so in ihren Vorstellungskreis Ideen hineinzutragen, welche erst von einer späteren Zeit auf Grund der an der Person Christi gemachten Erfahrungen geahnt werden konnten. Andererseits ist durch den Nachweis der Unpersönlichkeit der Weisheit auch ein Abirren unserer Untersuchung in die gnostische Sphäre unmöglich geworden.

Nachdem durch diese negativen Bestimmungen die Schranken, innerhalb welcher wir die Weisheit zu suchen haben, bereits enger gezogen sind, kann nunmehr die positive Beantwortung der Frage: Was ist die Weisheit? selbst in Angriff genommen werden.

In Betracht kommen hier vor Allem als Hauptstellen c. 3, 19 f. u. 8, 30 f. Die erstere Stelle führt zunächst nur darauf, dass die Weisheit als das Mittel zu betrachten sei, dessen sich Jahve zur Ausführung der Weltschöpfung bedient habe. Den gleichen Gedanken bietet auch 8, 30 f. nur in lebendigerer Ausführung und mit starker der dort beliebten Personifikation entsprechender Hervorhebung des subjektiven Empfindens der Weisheit. Die ganze Thätigkeit der Weisheit, welche auf die Hervorbringung einer dem Willen Gottes entsprechenden Welt gerichtet ist, vollzog sich vor Gottes Angesicht als ein ihr selbst die höchste Wonne gewährendes Spiel. Nachdem im vorigen Paragraphen nachgewiesen ist, dass gewichtige Gründe es verhindern, jene Stellen, in welchen die Weisheit sich als Person geriert, im wörtlichen Sinn zu fassen, sind wir hier veranlasst, auch den in unserer Stelle enthaltenen Gedanken aus seiner bildlichen Einkleidung herauszunehmen und ihn zu nötigen, dass er sich in seiner wahren Gestalt zeige. Die Weisheit rühmt sich hier durch ihre Thätigkeit bei Erschaffung der Welt höchsten Glücksgefühls teilhaftig geworden zu sein. Was muss nun diese Thätigkeit selbst gewesen sein, wenn sie der Weisheit so vollkommene Befriedigung gewähren konnte? Den Menschen lehrt die Erfahrung, dass Befriedigung seines eigenen Selbst und damit Glücksgefühl für ihn in dem Maasse gewonnen wird, als die in seiner Natur angelegten Kräfte und Potenzen zu vollkommener, durch keinerlei Druck verkümmerter Entfaltung kommen. Indem nun der Dichter die Weisheit konstatieren lässt, dass ihre Thätigkeit bei Erschaffung der Welt für

sie selbst mit dem höchsten Glücksgefühl verbunden gewesen sei, ergibt sich als der eigentliche, der Bildrede von der entzückten Weisheit zu Grunde liegende Gedanke, dass die Erschaffung der Welt nichts Anderes gewesen sei als eine Selbstentfaltung der Weisheit. Der auf diesem Wege entstandene Gesammtorganismus der geschaffenen Welt erscheint somit als die zu körperlicher Realität entfaltete Weisheit. Gleichzeitig führt die Aussage וְאֶהְיֶה שַׁעֲשׁוּעִים noch auf ein Weiteres, das nicht unbeachtet bleiben darf. Man würde den hebr. Ausdruck ungemein verflachen, wenn man im Interesse eines vermeintlich leichteren Verständnisses übersetzen wollte: „ich war entzückt" d. h. ich empfand Entzücken. Die Weisheit sagt viel Grösseres von sich aus: sie empfand nicht bloss Entzücken, sondern sie war selbst Entzücken ganz und gar, d. h. ihr Entzücken war so völlig, dass sie ganz in diesem Gefühl vollkommenster Selbstbefriedigung aufging, und für kein anderes Gefühl daneben Raum blieb.[1]) Wie nun ein durch Nichts getrübtes Glücksgefühl nur dem eigen sein wird, in dem keine Seite seines Selbst mehr vorhanden ist, die nicht zu dem ihr gebührenden Rechte gelangt wäre, so enthält auch die Aussage der personifizierten Weisheit, sie sei Entzücken gewesen, dies, dass in jener ihrer Wirksamkeit, welche sie mit Erschaffung der Welt nach Gottes Willen ausübte, die Gesammtheit alles dessen, was in ihr ihrer Natur nach angelegt war, zu realer und vollkommener Entfaltung gekommen sei. Der Höhepunkt dieser in Erschaffung der Welt sich vollziehenden Selbstauswirkung der Weisheit wird durch die letzten Worte ihrer Selbstaussage bezeichnet: „und mein Ergötzen habend bei den Menschenkindern". Ihr höchstes Glück also findet die Weisheit beim Menschen d. h. die vollkommenste Aus-

[1]) Die gleiche Ausdrucksweise siehe Ps. 109, 4, wo Hitzig zuerst die richtige Übersetzung: „Ich bin ganz Gebet" angegeben hat. Ähnlich auch Gen. 12, 2.

wirkung ihres eigenen Wesens gewinnt sie in dem letzten und sublimsten Produkte ihrer ganzen schöpferischen Thätigkeit, in dem mit eigener Denkfähigkeit ausgestatteten Menschen. Noch ist beachtenswert das Prädikat: „Spielend vor seinem Angesichte allezeit". Dies bringt zu allem Bisherigen noch die nähere Bestimmung hinzu, dass der ganze das vollkommene Entzücken der Weisheit ausmachende oder, ohne Bild geredet, die Gesammtheit der in ihr angelegten Potenzen in Wirklichkeit umsetzende Prozess ihrer Selbstauswirkung sich vor Gottes Angesicht vollzog, d. h. so, dass Gott dabei die stets gegenwärtige Macht ist, welche alles in demselben sich vollendende Geschehen überwaltet.

Allein damit, dass die Weisheit alles irdische Sein und dessen Krone, den Menschen, so zu sagen, als ihre Verleiblichung in's Dasein rief, ist ihre Wirksamkeit noch nicht zu Ende. Eben weil diese ihre Produkte die Entfaltung ihres eigenen Selbst sind, lebt sie natürlicherweise auch in dem ganzen grossartigen Organismus, den sie als sichtbaren Ausdruck ihres Wesens erschuf, als die demselben stets immanente Grundkraft weiter, die alle die einzelnen Teile desselben mit einander in Beziehung setzt und verbindet. Nun ist jedoch den Spruchweisen keineswegs verborgen, dass in diese Schöpfung auch noch andere Kräfte eingedrungen sind und nach der Herrschaft darüber ringen, welche zur Weisheit in diametralem Gegensatz stehen. Sie alle erscheinen zusammengefasst in dem Begriff der Thorheit, deren eigentliches Wesen die Negation oder Verkehrung alles dessen ist, was in irgend welchem Zusammenhang mit der Weisheit steht. Mitten unter den Geschöpfen der Weisheit sucht sie ihr Reich zu gründen und immer weiter auszubreiten, was 9, 13—17 dadurch dargestellt wird, dass sie geradezu als Konkurrentin der Weisheit in dem Werben um Menschenseelen auftritt. Woher diese finsteren, feindlichen Kräfte ihren Ursprung nehmen, und auf welche

Weise es ihnen gelang, in den Kosmos der Weisheit einzudringen, darüber geben die Spruchdichter weiter keinen Aufschluss. Das Geheimnis der Bosheit scheint ihrem Auge noch verhüllt gewesen zu sein, während in Hiob und besonders im Berichte der Genesis über den Sündenfall die Erkenntnis desselben bereits aufdämmert. Nur dass sie vorhanden sind, ist ihnen durch Erfahrung gewiss. Die weitere Ausbreitung derselben in ihrem Kosmos zu hindern und sie womöglich ganz aus demselben auszuschliessen, damit die ursprüngliche Harmonie zwischen Schöpferin und Geschöpf gewahrt bleibe, mit einem Worte, die Selbstbehauptung der Weisheit innerhalb ihrer Schöpfung, dies ist der Inhalt ihres weiteren Wirkens nach Vollendung des Schöpfungswerkes.

Über die Art und Weise nun, in welcher sich dieses Wirken vollzieht, geben Stellen wie 1,20 ff.; 8,5. 13. 36; 9,1—6. 18; 23,26 charakteristischen Aufschluss. Einer energischen Polemik gegen Thorheit, frivole Spottsucht (לִיץ) und Ruchlosigkeit jeder Art läuft parallel ein eindringliches Werben der Weisheit bei den Menschen, dass sie ihr die Thore ihrer Herzen öffnen mögen, damit sie als oberste Herrscherin Wollen, Denken und Handeln der Menschen leite. Vermittelt aber wird diese Werbung der Weisheit durch alle die, welche ihr in ihrem Herzen bereits die Wohnstätte bereitet haben (cf. 1,8; 2,1; 3,1; 4,1—5; 5,1; 7,1—3; 10,11. 21. 31 f.; 13,1; 13,14; 15,2; 22,17; 23,15 f. etc.). Sie, in denen die Weisheit bereits Gestalt gewonnen hat, führen als Lehrer der Weisheit den Kampf gegen alles thörichte Wesen, welches sich in der Schöpfung der Weisheit breit zu machen sucht, und das Ziel, das durch diese Thätigkeit angestrebt wird, ist dies, dass die Welt fort und fort in Einklang bleibe mit ihrer Schöpferin. Wo nun der Mensch der Pädagogik der Weisheit statt gebend selbst weise wird und so in ein Verhältnis schöner Harmonie mit

der Macht tritt, welche seine eigene wie des ganzen Kosmos Entstehung vermittelte, da entspringt eben aus dieser Harmonie auch das höchste Glück des Menschen. Denn die Weisheit gewährt denen, die auf sie hören, als Lohn ihres Gehorsams alle die Güter, in deren Besitz nach altisraelitischer Anschauung die Glückseligkeit des Menschen besteht (1, 33; 3, 2—4. 11—18. 35a; 4, 6; 7, 4 f.; 8, 21. 35; 9, 6. 11; 13, 30; 16, 22; 21, 20; 23, 18; 28, 26).

Dies in Kürze das Wirken der Weisheit. Welche Antwort ist nun durch Kombination dieser Feststellungen mit dem, was vorhin über die Wortbedeutung von חָכְמָה sowie über Geschöpflichkeit und Persönlichkeit der Weisheit erkannt wurde, auf die noch immer schwebende Frage zu gewinnen: Was ist die Weisheit?

Die Wortbedeutung von חָכְמָה lehrte vorhin, dass sie ein erkenntnismässiges Erfassthaben irgend welcher Erkennensobjekte sei, infolgedessen die wahre Beschaffenheit der betr. Objekte zum festen Geistesbesitz des erkennenden Subjekts geworden sei. Demgemäss entsteht Weisheit dadurch, dass in dem Geiste eines erkennenden Subjektes ein dem realen Sein irgendwelcher Erkenntnisobjekte entsprechendes Bild hervortritt. Wer immer also in seinem Geiste ein solches mit dem wahren Sein der geistig angeschauten Objekte übereinstimmendes Bild produziert, der schafft Weisheit. Wird nun 8, 22 von Gott gesagt, er habe die Weisheit geschaffen, so kann dies nur dadurch geschehen sein, dass er in seinem Geiste ein Bild hervortreten liess, welches in allen Beziehungen das wahre Sein der von ihm in Betracht genommenen Objekte in sich selbst darstellte. Welches aber diese Objekte gewesen seien, ergibt sich aus dem, was soeben über das Werk der Weisheit gesagt worden ist. Wir glauben dargethan zu haben, dass die Schöpfung der endlichen Welt von den Spruchdichtern als Selbstauswirkung der Weisheit angesehen wurde. Ist dies richtig,

so war der Inhalt jenes von Gott hervorgebrachten Gedankenbildes, welches in Pr. חָכְמָה heisst, sowohl die Gesammtheit aller Kräfte, durch deren fortwährendes Aufeinanderwirken die endliche Welt ersteht und besteht, wie auch die Gesammtheit aller durch diese Kräfte produzierten Einzelformen des endlichen Seins. Nichts anderes also als, um mit Prov. selbst zu reden, die חֶבֶל עַפְרוֹת רֹאשׁ (wovon jedoch das Böse als eine von anderwärts eingedrungene Störung ja Negation des gottgewollten Weltorganismus auszuschliessen ist), war Objekt jenes göttlichen Denkens, durch welches die Weisheit entstand, und diese selbst ist der dem göttlichen Geiste gegenständlich gewordene Gedanke von der Welt als einem durch, in und für Gott existierenden endlichen Sein.

Die Weisheit also: das Gedankenbild von der Welt, wie sie werden sollte, vor Entstehung alles Sichtbaren und als Vorbedingung desselben im Geiste Gottes hervorgetreten und umgekehrt: die sichtbare Welt ein verkörperter Gottesgedanke, dies ist das vorläufige Resultat unserer Eröterung. Nur so für sich allein genommen, wie er dasteht, könnte dieser Satz die Vermutung nahe legen, dass die Spruchdichter, wenn auch nur vielleicht halb unbewusst, pantheistischen Ideen gehuldigt hätten. Denn ist die Welt ein Gottesgedanke, so ist sie, nachdem Gott Geist ist und das Leben des Geistes eben im Denken besteht, lediglich als eine durch Gottes eigenes Wesen vernotwendigte Bewegung seiner selbst zu begreifen. Leitete man dazu noch aus dem unstreitig richtigen Satz, dass Gottes Sein einer zeitlichen Begrenztheit nicht unterliege, den Schluss ab, dass demgemäss auch alle Selbstbethätigung dieses Seins der Überzeitlichkeit angehören müsse, so würde auch für den ganzen als Selbstentfaltung Gottes betrachteten Weltverlauf die Ewigkeit zu statuieren sein. Damit wären dann die Spruchdichter beim Pantheismus angelangt und hätten, um irdische

Relativität zu vergotten und zu verewigen, den wahren persönlichen Gott verloren. Gegen solchen Missverstand ihrer Gedanken schieben sie sofort selbst einen starken Riegel vor durch die Betonung der Geschöpflichkeit und Nichtewigkeit jenes ideellen Weltbildes, welches sie Weisheit zu nennen pflegen. Hier erst zeigt sich, was in § 2 über den Ursprung der Weisheit gesagt worden ist, in seinen weittragenden Konsequenzen. Indem der Spruchdichter die Weisheit unter die Geschöpfe stellt oder genauer, sie das Erste in der Reihe derselben bilden lässt, gibt er zu verstehen, dass er sie nicht als einen Teil des göttlichen Wesens betrachtet wissen will, sondern als etwas durch freien göttlichen Willensentschluss von Gott Hervorgerufenes, durch dessen Entstehung keinerlei Veränderung in Gottes absolutem Wesen vor sich ging. Die Erschaffung des ideellen Weltbildes wird nicht als Selbstentfaltung des Absoluten gefasst, sondern als Anfang des relativen, abgeleiteten und eben deswegen vom Absoluten wesentlich verschiedenen Seins. Die Weisheit ist den Spruchdichtern kein Sichselbstdenken Gottes des Absoluten, sondern der Gedanke Gottes vom Relativen. Sagt man aber, auch in dem Gedanken vom Relativen könne Gott sich selbst denken, so ist dies ein Widerspruch in sich selbst, da ein sich als relatives Sein denkender Gott aufhören würde, Gott zu sein, sofern eben das Wesen Gottes darin besteht, dass er nicht der Relative, sondern der Absolute ist.

Sofern es aber nun ein Bestandteil des göttlichen Gedankens vom Relativen war, dass dieses auch in einer sinnlich wahrnehmbaren Welt eine Verleiblichung und Ausgestaltung in einzelne Formen gewinne, ist die Weisheit nicht bloss ein totes Gedankending, sondern die lebendige Macht, welche die Voraussetzung und Vermittlung für die Entstehung der gesammten irdischen Welt bildet. Und wiederum, sofern diese irdische Welt, wie sie gegenwärtig besteht,

sich nicht deckt mit dem Urbilde, nach welchem sie Dasein gewann, bleibt dies Urbild auch als das von dem ganzen Weltverlauf zu erreichende Ideal die in demselben fort und fortwirkende Macht, die schon durch ihr blosses Vorhandensein auch dem nach ihr gewordenen Kosmos in ihr selbst das Ziel vergegenwärtigt, für welches er angelegt ist, ihn so dazu drängend, demselben als seiner eigenen Vervollkommnung auch seinerseits nachzustreben.

Erkennbar wird schliesslich dies Urbild und Ideal der Welt, dessen getreuer Abdruck der Kosmos eigentlich sein sollte, für Jeden, der es redlich sucht und Gott ernstlich um Mitteilung dieser Erkenntnis anfleht (2, 3 ff.). Auch verhält es sich nicht so, dass diese allem Weltgeschehen zu Grunde liegende Weltidee immer nur Gemeingut eines kleinen Kreises besonders hervorragender Menschen werden könnte, sondern auf den Gassen und in den Thoren der Stadt erschallt die Predigt der Weisheit allem Volk (1, 20; 8, 1—3), d. h. sie liegt für jeden, der Augen zu sehen und Ohren hat zu hören, so offen zu Tage, dass es geradezu einer absichtlichen Verstockung von Seiten des Menschen bedürfte, um sie ignorieren zu können. Jeder kann erkennen, was die Welt, und damit auch, was er selbst sein soll, wenn er nur auf die Selbstäusserungen achten will, in welchen sich die Idee der Welt im Weltverlauf offenbart. Tritt sie doch nicht nur in den Ereignissen, sondern auch in jedem Weisheitslehrer, überhaupt in jedem Manne Gottes gewissermaassen persönlich unter die Menschen und will sie veranlassen, sie anzueignen. Teils durch die Erfahrungen, die der Mensch in seinen eigenen wie in der Mitmenschen Schicksalen macht, teils durch die Weisheitspredigt von Männern, die selbst bereits zum glücklichen Besitz der Weisheit vorgedrungen sind, kann er ein Bewusstsein davon gewinnen, dass die Weisheit die den ganzen Weltlauf durchwirkende und beherrschende Macht sei, und von der Leb-

haftigkeit dieser letzteren Empfindung aus ist es auch verständlich, wie die Spruchdichter auf den Gedanken kommen konnten, die Weisheit sogar als ein wie eine Person wirkendes Wesen auftreten zu lassen. Dass die gottgeschaffene Idee der Welt eine im ganzen Weltverlauf fort und fort lebendige Macht sei, deren Tendenz dahin geht, die wirkliche Welt ihrer Idee konform zu machen, dies ist der Sinn und darin liegt das Recht jener so vielmissdeuteten Personifikation, welche die späteren Spruchdichter begeistert von der Herrlichkeit und Grossartigkeit der Weltidee, die ihnen selbst aufgegangen war, anwenden zu dürfen glaubten, ohne freilich zu ahnen, was die Unklarheit späterer Zeiten und dogmatische Interessen aus diesem nach ihrer Meinung nicht misszuverstehenden Tropus machen würden.

§ 5.
Missverständnisse.

Wir könnten hiermit die Erörterung über die Weisheit abschliessen, wenn nicht der Ort bequem schiene, wenigstens in aller Kürze der hauptsächlichsten Verkehrungen zu gedenken, die aus den Äusserungen der Spruchdichter über die Weisheit entsprangen.

Nachdem bereits durch Pseudo-Salomo und den Siraciden nach dem Muster der späteren Spruchdichter die Personifikation der Weisheit mit mehr oder weniger Geschmack nachgeahmt und in's Breite gezogen worden war (cf. Sap. 1, 6; 6, 13 f. 17; 7, 21—30; 8, 1—18; 10; besonders weithinausgehend über die Anschauung des Spruchbuches 9, 4: *δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν*; Sir. 24, 1—31. 40—47), ohne dass doch auch bei diesen Schriftstellern der Glaube an eine reale Persönlichkeit der Weisheit nachweisbar wäre, hat Philos Phantasie die Weisheit bald das Weib, bald die Tochter Gottes genannt (de profug. 9), und indem er in seiner Weise den Namen Bethuels, des Vaters der

Rebekka (Gen. 28, 2), allegorisch deutete, fand er, die ewig jungfräuliche Weisheit habe zwar einen weiblichen Namen (Bethuel = Tochter Gottes) aber eine männliche Natur, daher sie der Erzeuger der vollkommenen Tugend habe werden können.[1]) Und dieser sonderbaren Zwittergestalt schreibt dann der alexandrinische Jude dieselben Eigenschaften zu, die er sonst dem λόγος zubilligt, so dass die beiden Gedankengebilde ineinanderzufliessen beginnen. Von Philo ist dann, wenn Nichts weiter, so doch der Name λόγος in die johanneische Ausdrucksweise übergegangen. Johannes freilich hat unter λόγος etwas ganz Anderes gedacht als Philo, nämlich eine von Ewigkeit her in der göttlichen Seinsweise vorhandene Selbstunterschiedenheit des göttlichen Wesens, welche in Jesus Christus sich in einer wirklichen menschlichen Persönlichkeit geoffenbart hat. Als in Gott und selbst Gott von Art verhält sich jedoch dieser Johanneische Logos zur Weisheit der Spruchdichter wie der Schöpfer zum Geschöpf, zu dem in allen möglichen Farben schillernden Logos hingegen, den Philos an wunderlichen Spekulationen so fruchtbarer Geist aus der altl. Vorlage herausspann, wie die ewige göttliche Wahrheit zu menschlichem Stückwerk.

Allein den Namen hat nun freilich Johannes mit Philo gemein, daher eine nicht geringe Anzahl von Theologen, nachdem Philo zur Ausgestaltung seiner Vorstellungen über den λόγος die Aussagen verwendet hatte, welche die Chokmalitteratur über die Weisheit enthält, es auch ihrerseits für erlaubt hielten, sich für ihre Unklarheit über die Frage, was von dem Johanneischen Logos-Christus zu halten sei, aus derselben Quelle Rats zu erholen. So wurde denn, was die Spruchdichter von der Weisheit gesagt hatten, von Arius und seinen Parteigenossen dazu benützt, um das Bild

[1]) cf. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausl. d. A. T. (Jena 1875).

jener wunderbaren wirklich menschlichen Persönlichkeit, die Johannes als den Logos, der selbst Gott von Art sei, bezeichnet hatte, nach ihrem Sinne zu konstruieren. Nachdem aber nun der Kernpunkt dieses mit Unrecht dem A. T. entnommenen Aufschlusses über den Johanneischen Logos dies zu sein schien, dass Jahve ihn als Erstling seiner Thätigkeit geschaffen habe, glaubten sich die Arianer in der angenehmen Lage, ihre Lehre von der Geschöpflichkeit, also wesentlichen Verschiedenheit des Sohnes vom Vater auch durch die Schrift begründen zu können. Christus erschien so im besten Fall als der erste der Äonen, der zwar selbst geschaffen doch wie die altl. Weisheit auch seinerseits schaffensmächtig alles übrige kreatürliche Sein aus sich profluieren liess. Damit segelt die arianische Christologie bereits in gnostischem Fahrwasser, wiewohl Arius den Vorwurf des Gnostizismus entschieden zurückgewiesen haben würde. Thatsächlich besteht der Unterschied zwischen beiden Richtungen doch nur darin, dass der Arianismus statt der beliebig vielen Äonen, mit welchen die Phantasie der Gnostiker den Raum zwischen Gott und und der Welt ausgefüllt hatten, sich mit einem einzigen, schliesslich in einer menschlichen Persönlichkeit verleiblichten Äon als dem Erzeuger aller ausser ihm vorhandenen Kreatur begnügte. Der Fehler, der auf diese Weise begangen wurde, war ein doppelter. Denn erstens ging die arianische Beweisführung von der irrigen Voraussetzung aus, dass die altl. Chakamim bei ihren Äusserungen über die Weisheit dasselbe im Auge gehabt haben wie Johannes, wenn er vom göttlichen Logos redete. Und doch braucht man nur das Johanneische: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λογος* (Joh. 1, 1) mit den altl. Aussagen über die Geschöpflichkeit der Weisheit zu vergleichen, um zu erkennen, dass die Verschiedenheit der beiderseitigen Vorstellungen eine eminente sei. Zum andern aber bleibt an der arianischen Beweisführung

zu beanstanden, dass sie die Johanneischen Aussagen über den Logos zu Gunsten der altl. über die Chokma ignoriert, wiewohl auch dem Arianismus das Johannesevangelium als heilige Schrift galt, der die gleiche Geltung zugestanden wurde, wie irgend einem Teile des altl. Kanons. Nachdem aber die Art der religiösen Erkenntnis überhaupt nicht diese ist, dass sie mit einem Male als ein fertiges Ganzes im menschlichen Geistesleben hervortritt, sondern nur im Fortschritt der Zeiten stufenweise von einer Klarheit zur andern gelangt, war es eine Verkennung ihres Wesens, wenn man die im N. T. vorliegende Entwicklung derselben nach einer ihrer früheren Stufen korrigieren wollte.

Aus den gleichen Gründen muss auch der Meinung derjenigen entgegengetreten werden, welche im A. T. Neutestamentliches suchend in Pr. 8 bereits die Anfänge zu der Erkenntnis der trinitarischen Seinsweise Gottes finden wollen. Es ist durchaus unstatthaft, in Pr. 8, 22—31 eine sog. messianische Weissagung zu sehen, denn die Weisheit und der göttliche Logos sind nicht nur graduell, sondern dem Wesen nach verschieden, sofern eben die erstere ein blosses Geschöpf, letzterer hingegen die ewige Selbstobjektivierung Gottes ist. Wer sich trotz dieses Sachverhalts nicht dazu entschliessen kann, die Beziehung unserer Stelle auf Christum fallen zu lassen, der wird sich vor die u. E. unlösbare Aufgabe gestellt sehen, eine Christologie zu konstruieren, in welcher der Widerspruch zwischen der Behauptung der Geschöpflichkeit Christi, wie sie für diese Auffassung in Pr. 8, 22 ausgesprochen wäre, und zwischen dem Glauben an seine ewige Gottheit, von welchem sich die neutestamentlichen Schriftsteller erfüllt zeigen,[1]) ausgeglichen wäre. Die Warnung vor einer Konfusion des Weisheitsbegriffes, wie ihn die Spruchdichter ausgebildet

[1]) Den Nachweis hiefür enthält jede christliche Dogmatik, daher wir hier wohl darauf verzichten dürfen.

haben, mit dem durch die neutl. Offenbarung kund gewordenen Logos Gottes hat somit ihre gute Berechtigung.

Noch sei überhaupt vor jener Neigung, Alttestamentliches neutestamentlich zu richten, ja wo möglich die zum Heile notwendigen Grundlehren dort ebenso gut ausgesprochen finden zu wollen als im N. T., auf das nachdrücklichste gewarnt. Man wird auf diese Weise keines der beiden Testamente richtig zu würdigen vermögen. Denn das im A. T. entgegentretende Bild althebräischen Geisteslebens wird so auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit in spezifisch christliche Beleuchtung gerückt, welche natürlicherweise schon infolge des zeitlichen Auseinanderliegens der beiden Sphären anders abgetönt ist als die, in welche das A. T. sich selbst stellt. In der guten Absicht, den innigen Zusammenhang der beiden Testamente darzuthun, sind dem Israelitismus sehr zum Nachteil eines richtigen geschichtlichen Verständnisses dieser Religion schon oft spezifisch christliche Erkenntnisse imputiert worden, von welchen im günstigsten Fall vielleicht da und dort einmal eine Ahnung aufdämmert, ohne dass doch auch nur darüber eine feste Entscheidung möglich wäre, inwieweit die Bedeutung und Tragweite desselben von dem etwa in prophetischer Begeisterung sie aussprechenden Subjekte richtig erkannt worden sei. Was insbesondere die messianischen Weissagungen betrifft, so ist eine durch das ganze A. T. hindurchlaufende Kette derselben allerdings unverkennbar, aber die grosse Differenz, in welcher der Wortlaut der meisten dieser nationalen Hoffnungen mit der messianischen Wirklichkeit tritt, zeigt auch sofort, dass ein Messias, der wirklicher wahrhaftiger Gott von Art sein würde, nicht Gegenstand der altl. Hoffnungen war. Wenn auch das Messiasbild im A. T. zuweilen übermenschliche Züge gewinnt, so reicht dies doch bei weitem nicht hin, um, wie unsere alten Dogmatiker gerne thaten, von einem Offenbarsein der trini-

tarischen Seinsweise Gottes im A. T. reden zu dürfen, umsoweniger als auch die Stellen, welche von dem Messias am höchsten reden, es nirgend zu einer wirklichen Gleichstellung mit Jahve bringen. Erst von der Selbstaussage Christi aus war es möglich, zu dieser Tiefe der Gotteserkenntnis vorzudringen. Wer diese Sachlage ignoriert, raubt dem N. T. die Ehre, die ihm gebührt.

Nach dieser kurzen Abschweifung auf allgemeineres Gebiet sei zurückgekehrt zu der vorhin begonnenen Auseinandersetzung mit einigen uns unrichtig scheinenden Auffassungen des im Spruchbuche vorliegenden Weisheitsbegriffes.

So sehr auch Staudenmaiern Dank dafür gebührt, dass er in den einleitenden Paragraphen seiner „Lehre von der Idee" (Giessen 1840) die Bahn gebrochen hat für eine richtige Würdigung des Weisheitsbegriffes der hebr. Spruchdichter, so vermögen wir ihm doch darin nicht zu folgen, dass er den Spruchdichtern die Unterscheidung zwischen einer absoluten und einer geschöpflichen Weisheit zuschreiben will. Ebensowenig können wir uns mit der von Bruch (Weisheitslehre d. Hebr. Strassb. 1851) für recht gehaltenen Zerreissung der Weisheit in eine göttliche und eine menschliche befreunden. Zwar dies muss zugegeben werden, dass schon die Äusserungen der Spruchdichter über die Erschaffung der Weisheit zu dem Schlusse nötigen, dass sie auch den Schöpfer derselben als weise, ja sofern er der Ursprung aller Weisheit ist, als absolute Intelligenz gedacht haben müssen. Auch von uns wird dies als eine der theologischen Voraussetzungen der Spruchdichter anerkannt, allein eine bewusste Unterscheidung zwischen Jahves absoluter Weisheit und dem „Anfang seines Weges", der geschöpflichen die weitere Schöpfung vermittelnde Weisheit, tritt nirgends zu Tage. Von Gottes An-sich-sein ist überhaupt im Spruchbuch wenig die Rede, sondern Jahve wird

stets geschildert als derjenige, als welchen er sich der Welt gegenüber erweist. Denn der Zweck der Spruchdichter ist nicht metaphysische Spekulation, sondern sie wollen ihren Schülern zeigen, welchen Weg der Mensch zu wandeln habe, damit er der göttlichen Idee von ihm entsprechend und so in voller Harmonie mit seiner eigenen Natur lebend wahre Befriedigung seiner selbst finde. Darum meinen sie auch, wenn sie von der Weisheit reden, nicht die absolute göttliche, sondern lediglich ein Produkt derselben, den einen Gottesgedanken, durch welchen und nach welchem die Welt ward und noch besteht. Ihn anzueignen und darnach zu leben, das halten sie für die erreichbare Aufgabe des Menschen und für sein schönstes Glück. Der Gedanke eines göttlichen An-sich-seins ist ihnen noch gar nicht fassbar gewesen, sie kennen ihren Jahve nur in seiner Weltbezogenheit; darum hat man auch kein Recht, ihnen einen doppelten Weisheitsbegriff, einer absoluten und einer geschöpflichen Weisheit, zuzuschreiben. Vollends irrtümlich ist es, wie Bruch a. a. O. thut, dem Weltgedanken als der göttlichen Weisheit die menschliche Weisheit gegenüberzustellen. Wenn wir anders den Sinn der Spruchdichter richtig verstehen, so ist ihnen die Weisheit nicht eine doppelte, sondern es ist immer ein und dieselbe geistige Macht, die im Anfang der Schöpfung ihr wonniges Spiel treibt vor Gottes Angesicht, nach Vollendung der Schöpfung durch gottgesandte Weisheitslehrer die Menschen predigend hinweist auf ihre uranfängliche Bestimmung, oder im Herzen des einzelnen Menschen dahin wirkt, dass er auch an seinem Teile den uranfänglichen Weltplan in sichtbare Wirklichkeit umsetze. Das wirkende Subjekt bleibt in allen Fällen dasselbe, wenn auch die Thätigkeit desselben gemäss der Verschiedenheit der Objekte, auf und in welchen eine Wirkung ausgeübt wird, verschiedene Formen annimmt. Es ist immer das vom göttlichen Geiste als Anfang der Schö-

pfung entworfene Bild von der Welt, wie sie nach Gottes Willen sein soll, welches in jedem einzelnen Teil des Weltganzen nach Verkörperlichung ringt. Gott aber thront über Allem und nichts Geschaffenes reicht an ihn heran, wiewohl Alles von ihm ausgegangen ist und nur in der Konformität mit seinem Willen seinen Zweck erfüllt und darum auch die wahre Befriedigung seines Selbst findet.

Lebenslauf.

Verfasser ist geboren zu Betzenstein in Oberfranken am 30. November 1867 als 2. Sohn des Pfarrers Johannes Pfeiffer und seiner Ehefrau Therese einer geb. Brügel. Er besuchte die Volksschule in Segnitz bei Marktbreit, die Lateinschule in Windsbach, das Gymnasium in Nürnberg und Erlangen, von welch' letzterem er im Jahre 1886 das Reifezeugnis zum Übertritt an die Universität erhielt. Hierauf studierte er zu Erlangen und Leipzig Theologie, verliess die Universität im Sommersemester 1890 und wurde nach bestandener 1. theologischer Prüfung im Oktober 1890 in das Predigerseminar zu München aufgenommen. Im Herbst 1891 zum Repetenten bei der theologischen Fakultät Erlangen ernannt, verblieb er auf diesem Posten bis 1894. Nach zwei kurzen Vertretungen im Pfarrdienste wurde er im Sommer 1895 zum 2. protestantischen Pfarrer in Sulzbach ernannt, auf welcher Stelle er sich gegenwärtig noch befindet.